学术专论

清代郊坛升配礼考论

陈　晨

[摘要]　明清易代后，清廷在参酌明代旧制的基础上，渐次确立郊坛升配之礼。顺治后期内祭配天的兴革与康熙初祈谷配位的存废均伴随着满汉政治文化传统的竞争与消长，反映出清初郊坛升配礼的曲折反复。康熙年间的郊坛升配礼既渐次回归儒家传统，又折中古礼与时宜以建立新的本朝礼制，形成了圜丘、方泽与祈谷三坛并配的模式与代代配祀的传统，此后历代遵行，较少更张。但代代升配与帝系绵延的矛盾使晚清的郊坛升配陷入困局，咸丰、同治年间围绕升配的礼仪之争，实际上是“尊亲”与“继志”两条孝治路线之争，清廷最终选择停止升配，维持三祖五宗的郊坛配位格局。

[关键词]　清代　郊坛　升配　国家祭祀

[中图分类号]　K249　[文献标识码] A　[文章编号] 1002－8587（2024）－02－0075－13

自《孝经》有“严父莫大于配天”之说，郊坛配位便是历代士人议礼、朝廷制礼的重要议题，它涉及如何处理神祇与祖宗的关系，既是法祖与孝治的象征，亦是本朝合法性的体现。清朝早在关外时代即已参照明代礼制与满洲礼俗，形成国家祭祀的制度雏形。明清易代后，清廷大体沿用明代的郊庙建筑与礼制框架，斟酌损益明制、古礼与关外旧制，逐步建立起体系谨严、等差分明的郊庙祭祀制度。礼乐教化是传统王朝国家重要的治理模式，清廷纂修礼书、讲求礼义，展现出“以礼为治”的政治文化。[①] 清儒议礼也往往循“缘情制礼”之意而进行经典新诠，显示出“礼时为大”的灵活性与创造力。[②] 具体到郊坛升配礼的构建，清廷如何调适满汉政治文化传统？载诸经典的古礼能在何种程度上为清代的礼制构建提供思想资源？清代君臣的现实政治诉求又如何影响着郊祀配享格局？学界关于清代郊坛的研究，多就建筑沿革而论，[③] 虽有学者注意到郊坛升配的扩大，但对于清代郊坛升配礼尚缺乏系统研究。[④] 本文从礼学与政治互动的视角，检视清代郊坛升配礼的形成、变动及其礼学依据与政治诉求，省思清代礼制构建的深层意义。

[收稿日期]　2023−01−22
[作者简介]　陈晨（1990—　），女，东华大学人文学院讲师，上海 200051，historycc@dhu.edu.cn
[基金项目]　本文系中央高校基本科研业务费专项资金资助成果（2232022E−01）。

① 林存阳:《三礼馆：清代学术与政治互动的链环》，社会科学文献出版社，2008 年，第 292−298 页。

② 张寿安:《十八世纪礼学考证的思想活力》，北京大学出版社，2005 年，第 316−318 页。

③ 杨宽:《中国古代都城制度史研究》，上海人民出版社，2016 年，第 593−595 页。

④ 李申:《中国儒教史》下卷，江苏人民出版社，2018 年，第 1571−1572 页；赵克生编:《中华礼制变迁史（元明清近现代编）》，中华书局，2022 年，第 317 页。

一、清初郊坛升配礼的形成与曲折

清代郊坛升配的构想可追溯至关外时期。天聪八年（1634）十一月，牛录章京刘学诚奏请设立天坛、地坛，“再把始祖神位入坛配享”，以示“天子敬天敬地的道理”。① 不过宗庙祭祀体制此时尚未建立，清太宗仅以“克成大业，彼时顺天心以祭天地、立宗庙可也”漫应之。② 为配合建号改元，太宗君臣于十年四月建立太庙、天坛，举行祔庙、祭天典礼。天坛虽仿洪武规制而建，但并未以太祖配天，地坛亦始终未建，说明崇德礼制只是略具雏形。郊坛升配礼的形成，尚需迟至清入关后，且经历了曲折反复的过程。

顺治五年（1648）十一月，清廷首次举行郊坛升配礼，以太祖配天。同日，原在盛京太庙供祀的四祖神位迁祀于太庙，追尊四祖为帝，各上庙谥。“大一统之业，礼莫重于配天；通孝思之诚情，莫切于尊祖”，太祖配天与四祖祔庙同时举行，显然是一事之两面，与清廷对开国帝系的划定密切相关。③

事实上，崇德、顺治年间均面临着界定帝系开端的问题。按明制，洪武元年（1368）追尊太祖以上四世，均升祔太庙。明孝宗即位后，方将太祖之曾祖、懿祖迁祧，熙祖、仁祖分别于孝宗、武宗升祔时迁祧。嘉靖九年（1530）更定庙制，太祖之高祖、德祖被迁祧，太祖成为不迁之主。④ 至于郊坛配位，圜丘最初以太祖之父仁祖配祀，建文元年（1399）改奉太祖，洪熙元年（1425）增加太宗（成祖），世宗分祀天地后又专以太祖配。⑤ 清代的情况则有所不同。太祖为创业之主，但太祖时期尚未形成体系化的国家礼制，庙祀、郊坛均付之阙如。崇德礼制初建时，理论上可以参照洪武旧例推尊四祖，亦可遵建文、永乐之例独尊太祖。崇德年间太庙、天坛的建置虽然大多效法洪武礼制，⑥ 但在帝系开端的问题上态度模糊。四祖仅以王爵身份升祔，且与太祖神位分祀于太庙后殿、前殿，以示区别。⑦ 顺治元年，仅迁祀太祖帝后与太宗神主入北京太庙，四祖留祀盛京。五年虽追尊四祖为帝、升祔太庙，但仅奉祀于具有祧庙性质的后殿，中殿仍以太祖居中位。⑧ 太祖配天与四祖祔庙，均是对这一奉祀格局的再确认，也意味着清廷最终选择太祖作为本朝帝系的开端，追封四祖祔庙即迁祧，自始便被排除在郊坛升配的谱系之外，其礼制意义较之明代大为减弱，这也是清初因袭而又损益明礼之一面。

太祖配天只是郊坛升配礼形成的起点，其他郊坛是否需要升配、太宗应否与太祖并配等均有待解决。但在太祖配天后，清廷搁置此类问题近十年之久，迟至顺治十四年方有进一步的礼制安排。这一方面说明顺治五年的升配礼只是权宜之举，用以宣示正统、彰显天命，但清廷尚未有礼制建设的长期规划；另一方面，这与顺治年间满洲政治力量的升降恐怕不无关系。正如学者所指，顺治十三年清初中枢权力出现转折，国家政务由议政会议转归内院处理，逐渐被纳入皇权政治的轨道，世祖的一系列汉化改革亦须以此为前提。⑨

---

① 《天聪朝臣工奏议》卷下，罗振玉辑：《史料丛刊初编》上册，文海出版社，1964 年，第 302 页。

② 顺治初修本《清太宗实录》卷 17，天聪八年十二月二十二日，中国第一历史档案馆藏缩微胶卷（下同），第 22a 页。

③ 《清世祖实录》卷 41，顺治五年十一月辛未。

④ 《明史》卷 51《礼五》，中华书局，1974 年，第 5 册，第 1315-1317 页。

⑤ 正德《大明会典》卷 80《祭祀一·郊祀》，汲古书院，1989 年，第 2 册，第 208-209 页；万历《大明会典》卷 81《郊祀一》，《续修四库全书》第 790 册，上海古籍出版社，2002 年，第 437-438 页。

⑥ 石桥崇雄：《清初祭天仪礼考》，石桥秀雄编：《清代中国的若干问题》，杨宁一等译，山东画报出版社，2011 年，第 46-48 页。

⑦ 顺治初修本《清太宗实录》卷 22，天聪十年四月，第 43b-44b 页。

⑧ 康熙《大清会典》卷 60《礼部·祠祭清吏司·庙祀二·升祔》；《清朝文献通考》卷 108《宗庙二》。

⑨ 姚念慈：《评清世祖遗诏》，《清初政治史探微》，辽宁民族出版社，2008 年，第 366-367 页。

顺治十四年正月初八日的祈谷大典首次以太祖神牌升配。① 翌月初五日，世祖以太祖“肇兴帝业”，太宗“继志述事”，应并配祀，规定在冬至、祈谷祭天，夏至祭地时均并配二帝。② 从当月十一日礼部议拟的升配安排来看，清廷有意尽快完成二祖升配圜丘、祈谷与方泽三坛之礼，故在礼部方案中各坛配位祀典无固定举行次序：

> 肇举配享之典，先方泽而后圜丘，于序少紊。若俟冬至太宗配天地之后，明岁举行方泽配享礼，为期太远。应不俟冬至、夏至……择吉先行太宗配享圜丘、祈谷之礼，随行太祖、太宗配享方泽之礼。③

一方面，礼部方案强调“择吉先行”太宗升配之礼，打破了南北郊配必以二至日的惯例。另一方面，在“礼莫重于事天”的观念下，清廷对升配礼的变通相当有限，某些礼制原则仍须严格奉行，如配天祀典不可晚于其他升配礼举行。世祖采纳礼部方案，顺治十四年三月初一日举行太宗升配圜丘、祈谷二坛礼，稍后在当月初九日举行太祖、太宗二帝升配方泽坛礼。④ 除圜丘、方泽、祈谷三坛常规祀典外，顺治十七年世祖在圜丘大享殿合祀天地时亦奉二帝配祀，殿内皇天上帝、后土皇地祇两神主分居正中左右，太祖神主居东西向，太宗神主居西东向。不过此项礼制仅存续数月，圣祖即位后旋即罢废。⑤

在太祖、太宗升配郊坛的同时，世祖尝试另建一套仪制稍逊于南郊祀典而又与外廷国家祭祀平行的内廷祭天体系。顺治十四年二月，世祖因郊祀“仅岁一举行”，不足以尽“朕昭事之心”，故命礼臣商议在内廷中营建上帝坛，并以太祖、太宗配享的可能性。⑥ 礼学经典与前代成例均无内廷举行郊祀升配礼的传统，礼部只能援引《礼经》“祭不欲数”之说与唐天宝五年载（746）“南北之郊未展于时享，粢盛且略，对越何申，自今以后，每在四时孟月先择吉日祭上帝”之诏作为内廷祭天的礼制依据。⑦ 根据礼部的议覆方案，借鉴唐玄宗四孟祭天之例，取唐礼孟春、孟夏、孟秋三祭，又增元旦、皇帝万寿、皇太后圣诞三祭，届期均由皇帝亲诣上帝坛行礼致祭。

由于文献缺略，内廷上帝坛建立的渊源难以详考，不过大致可以梳理出两条线索。首先是内祭升配与宗庙祭祀的关系。上帝坛与奉先殿东西毗邻，且同年建成设祀；上帝坛岁时六祭中，孟月时享与太庙同步，元旦等三大节祭祀则与奉先殿祭礼部分重合。内廷祭天在岁时上主要参酌宗庙祭例，进一步将帝系与天地、神祇联系在一起，成为祖先祭祀在宗庙体系之外的扩展。其次，堂子祭天的满洲传统在入关后长期保留，宫廷中有包含萨满因素的祭天祭神典礼，世祖在圜丘祭天的国家礼制之外，并不缺乏私属性的祭天仪式与空间。⑧ 但世祖在满洲祭天礼之外，另创具有儒家郊祀特征的内廷祭天仪式，足见其折中满汉之意。综合上帝坛与奉先殿的建置，甚至可以推测，顺治十三、十四年之际，世祖试图比照外朝国祭，建立一套“缩微版”的内廷家祭体系，祭天与祭祖或正是较早的尝试。

世祖去世后，其更张旧制的举措不免受到四辅臣的逐一审查，礼制问题首当其冲。在圣祖即位六日后，辅臣即以圣祖名义令礼部会同议政王大臣等，查访历代有无在内廷设立上帝坛祭天，设立奉先殿祭祖的先例，意在重新考量在内廷举行儒家祭祀的合法性与必要性。根据礼臣

---

① 《清世祖实录》卷 106，顺治十四年正月辛亥。

②⑥ 《清世祖实录》卷 107，顺治十四年二月戊寅。

③ 江蘩：《太常纪要》卷 2《祀议》，《四库全书存目丛书》史部第 273 册，齐鲁书社，1996 年，第 19–20 页。

④ 《清世祖实录》卷 108，顺治十四年三月戊申、己酉、辛亥、壬子、癸丑；乾隆《大清会典则例》卷 77《礼部·祠祭清吏司·大祀二》。

⑤ 嘉庆《大清会典事例》卷 340《礼部一百八·大祀·列圣升配》。

⑦ 江蘩：《太常纪事》卷 2《祀议》，《四库全书存目丛书》史部第 273 册，第 20 页。

⑧ 关于清代宫廷祭天典礼及其萨满因素的综述性研究，可参见 Evelyn Rawski, *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*, Berkeley: University of California Press, 1998, pp.234–240.

议覆，四辅臣旋即以“历代旧制只有冬至祀天于南郊”为由罢祭宫中上帝坛，奉先殿则因本于明制、有礼可循而得到保留。[①] 此外，祈谷之礼亦在康熙元年（1662）被废除，顺治十四年已升配祈谷坛的太祖、太宗神位同时撤祀。[②]

郊坛升配礼的缩减，与辅臣时期对顺治后期汉化改革的否定有关，这又涉及朝廷如何评价世祖的问题。康熙二年世祖奉安孝陵礼成后，不仅孝陵神功圣德碑迟迟未立，郊祀升配也付之阙如。在此背景下，山东道御史周季琬上疏直陈世祖为“创业垂统之君”，但“未奉神主于郊坛”，“皇上对越之际，必有未尽惬之孝思也”。周氏稽考前代祀天配享之例，认为“未有受命之君而不配天者，亦未有称祖而不配天者”，且不乏三帝并配者，故建议将世祖与太祖、太宗并配，“斯于《孝经》严父配天之义深合而曲当矣”。[③] 需要稍作辨正的是，《皇清奏议》系此疏于康熙六年，《圣祖实录》系于六年七月己未（十七日），均误。据方志所记，此疏实上于康熙五年，但留中不报，“六年春，季琬卒于官，前疏忽奉俞旨，因赐驰驿扶榇，盖异数也”，实录所记应是奉旨发下的日期。[④] 周疏发交部议当日，另有两件政务值得注意，其一是礼部奏请纂修《世祖实录》，其二是御史常锡印疏请议定圣祖生母慈和皇太后的庙祀典礼，均与世祖盖棺定论有关，亦均为久悬不决之事。[⑤] 圣祖在亲政十日之后，即利用周疏旧题新作，恐是以议礼为契机解决世祖盖棺定论的问题，而周季琬从“创业垂统”的角度评价世祖，为世祖配天提供了无可置疑的合法性。周疏从留中到“奉俞旨”，其机窍正在于此。

康熙六年七月二十六日礼部议覆，援引顺治十四年祖宗配祀天地成案，拟在冬至、夏至例行大祀天地之典时，将世祖神主升配天地。[⑥] 八月十八日，礼部再次提出配祀方案，援引太祖配天先例，将世祖配天日定于冬至，升配地坛的时间则择吉改为同月十六日。[⑦] 两议相较，前议似有意将顺治年间较为随意的升配时间改回二至日传统，而最终为圣祖采纳的后议则意味着对顺治朝升配礼仪实践的认可与延续，即在首崇配天祀典前提下灵活变通配祀时间。是年十一月，世祖升配圜丘、方泽之礼先后举行；翌年正月，孝陵神功圣德碑建立。九年正月，祈谷典礼恢复，世祖与太祖、太宗并配。[⑧] 从礼制意义而言，世祖已取得与太祖、太宗同等的重要性，对世祖遗诏的反拨以及对世祖的重新评价，也以此告终。

清初郊坛升配礼的构建，固然是以明代礼制遗产为参考，然而清初君臣亦需弥合明代礼制与关外时代礼仪实践的断裂。郊坛升配礼的曲折反复，特别是内祭配享与祈谷配享的兴复，很大程度上反映出清廷在中原旧制与满洲传统间的摇摆不定。但需要注意的是，作为昭示政权合法性、沟通祖宗与神祇的最主要的制度化渠道，圜丘、方泽的升配礼即便在四辅臣时期亦始终未被触及，说明清初礼制的进退与波动是有限度的，在重返满洲旧制与塑造政权正统的现实张力下，国家礼制仍需要取裁、折中于古礼。

二、清前中期郊坛升配礼的实践及其礼学考量

康熙九年恢复祈谷升配礼后，圜丘、方泽与祈谷三坛并配便成为清代郊坛升配礼的基本框架，此后在制度上鲜有变动。但礼制设计、礼学经典与礼仪实践各有侧重，难免互有歧异，如

---

① 《清朝文献通考》卷116《宗庙十》。

② 《清圣祖实录》卷30，康熙八年七月壬子。

③ 周季琬：《请崇配享之礼疏》，《皇清奏议》卷17，《续修四库全书》第473册，第161页。

④ 康熙《重修宜兴县志》卷8上《人物志》，康熙二十五刻本，第71b页。《无锡文库》第一辑影印本遗漏此卷。

⑤ 《清圣祖实录》卷23，康熙六年七月己未。

⑥ 《清圣祖实录》卷23，康熙六年七月戊辰。

⑦ 《清圣祖实录》卷23，康熙六年八月庚寅；卷24，康熙六年十一月丁未、丙辰。

⑧ 《清圣祖实录》卷32，康熙九年正月辛丑。

何弥合三者间的张力，以形成一套不悖经典且灵活简便的礼仪实践模式，是康熙以降郊坛升配礼演进的主要线索。方泽配位的昭穆、左右之争，以及三坛并配模式的调整，均为理解这一问题提供了观察的角度。

（一）方泽坛配位的昭穆方位之争

清初郊坛配位均以左昭右穆为序，与明制相同。圜丘、祈谷坛皆为南向，昭穆方位易辨，唯方泽坛北向，昭穆与南向截然相反。不过自嘉靖九年另建方泽坛后，配位昭穆便一直未能厘清，左昭右穆之序在方泽为西昭东穆，在圜丘、祈谷坛则为东昭西穆。明代天地分祀后，仅以明太祖升配方泽，故昭穆方位的颠倒并无实际影响，至清代则不然。最早注意到这一问题的是太常寺卿徐元珙，康熙二十四年五月，徐氏奏请厘正昭穆次序，在他看来，“昭穆之位，分左右不分东西”，“盖东西有定方，而左右无定位，从正位所向而分”，太祖至世祖三帝并配，不免导致“左右易位，因之昭穆失序”，“况配位误则从坛皆误，而陵山之从祀于岳镇者亦误”。①

徐疏进呈后，因“配享关系重大，不可轻议”，迟至是年十一月初八日方有第一次小范围的御前讨论。② 大学士明珠不置可否。王熙虽承认“配位似应详议”，但又有“此事关系甚重，行之已久，更改似难”的顾虑。学士徐乾学则力主更改，“虽行之已久，皇上制礼作乐，更正似亦非难”。韩菼认为“左右配位皆由所祭正神，原无一定”，似依违其间，不过据邵长蘅所记，应亦赞成徐元珙。③ 因御前讨论意见分歧，圣祖决定交九卿、翰林、詹事、科道详议。从官方史料来看，群臣并未形成统一意见，“九卿议照旧行，学士诸臣所论不一”，同月二十二日御门听政时，圣祖倾向于“众论不一，应暂停”，但又留有余地，命将议礼各疏暂留，“俟朕与尔等从容讨论尽善，始酌定行之”。④

据时任翰林院检讨的毛奇龄所见，此次议礼参与者甚多，“各执意见，有言无北郊者，有言北郊不当北向者，有言北郊无配者”。⑤ 遗憾的是，议礼原疏俱已不存，笔者从清人文集、碑传中辑得若干议礼文字，虽远非全貌，但可稍窥士林中的主要意见分野。根据对徐元珙原疏态度之不同，议礼的参与者大致可以分为三派。其一主张更定典礼，徐乾学、韩菼及左都御史陈廷敬、翰林院掌院学士孙在丰均属此类。徐、韩是圣祖御前最主要的礼制顾问，九卿会议前，圣祖即面谕二人“考论古时所行典礼，撰议以进”，二人连衔进呈《北郊配位议》，认为并不存在方泽配位以右为尊之说，嘉靖九年明确规定“圜丘上帝南向，配位居左，方丘地祇北向，配位居左”，而太祖升配于右位，只是“有司奉行之误，执东为左，一时未及详审”，因此“急宜更定”。⑥ 陈廷敬将方泽昭穆颠倒归咎于技术性的失误，“今坛制沿明旧，而用仪注西向之文，不察配位居左之义”，“以有定之东西，冒无定之左右”。⑦ 其二主张维持现状，并尝试为之寻找礼学依据，御史许三礼、吏部侍郎李天馥的意见较具代表性。许三礼认为圜丘南向、方泽北向分别系“答阴”“答阳”之义，“配位者，主道也，义取近尊者为上，故配天尚左居东，配地尚右

---

① 邵长蘅：《邵子湘全集·青门剩稿》卷 6《左副都御史徐公家传》，《清代诗文集汇编》第 145 册，上海古籍出版社，2010 年，第 496 页。

② 中国第一历史档案馆整理：《康熙起居注》，康熙二十四年五月三十日，中华书局，1984 年，第 1333 页。

③ 《康熙起居注》，康熙二十四年十一月初八日，第 1389 页；邵长蘅：《邵子湘全集·青门剩稿》卷 6《左副都御史徐公家传》，《清代诗文集汇编》第 145 册，第 496 页。

④ 《康熙起居注》，康熙二十四年十一月二十二日，第 1400 页。

⑤ 毛奇龄：《北郊配位尊西向议》，《四库提要著录丛书》史部第 263 册，北京出版社，2010 年，第 442 页。

⑥ 徐乾学：《憺园文集》卷 14《北郊配位议》，《清代诗文集汇编》第 124 册，第 421–422 页；同书卷 17《地坛配位或问》，第 457 页。

⑦ 陈廷敬：《午亭文编》卷 22《方泽坛左右辨》，《清代诗文集汇编》第 153 册，第 234 页。

亦居东”，亦即是将左昭右穆转化为东昭西穆。① 李天馥的意见主要来自于毛奇龄，后者曾在筵宴时以宾客座次为譬，引《燕射礼》为说，论南北桌之宾客俱东坐不为失礼，由是推衍出“若两郊之坐，则以向言之也，北设南向则向在阳而贵左，南设北向则向在阴而贵右，南之左在东，而北之右亦在东”，故南、北郊均尚东，现有格局不必更改。② 其三或可称为激进的议礼派，主张配位仅论方位而不论昭穆。持此说者是黄宗羲的门人万言，他此时随其叔父万斯同在京纂修《明史》，不具备参与议礼的资格，其文集中的《北郊配位议》应是为人代作。万言详考汉以来郊坛配位之典，认为就历代礼制而言，地祇北向，配位理宜随之东向（居西）；就庙制而论，“昭穆止可以左右言，不可以东西言也”。但其与议礼派的分歧，在于郊坛配位可否以庙制昭穆为序。在他看来，“祖宗之于天地，皆有为主之义，而不可同于庙中之昭穆”，因此主张或循古礼，将三帝并配于地祇之左位（居西）；或依循明制，并祀于右位。至于“太祖位地右而太宗位地左”的现状，则“确然非礼之正也”。循此思路，万言甚至提出“南郊之配位，亦何妨并奉三圣于昊天之左”。③

配位应否改易，事实上关系到祖制能否轻易变更。反对者主张祖制合于古礼，不必更张。议礼派则强调更定的不是祖制，“今日之更定，非更定前明之制也，亦非更定我世祖之制也，不过更定有司之误”，不唯如此，更改有司之误正是为了更好地落实祖制，“正以合乎前明居左之说之欲行而未行者也，正以遵我世祖时居左之说之欲行而未行者也”。④ 圣祖对议礼的谨慎，或与对改变祖制的踌躇不无关系，更何况如依万言之见，方泽配位一旦厘正，包括圜丘在内的神祇配位次序均需更改。所谓群臣议礼，真正的导向在于皇帝的态度，而非礼学层面的议辩与取舍，因此廷臣在“觇上无改向意”后，即由李天馥倡言“仍旧贯如之何，何必改作”，遂以维持现状罢议。⑤

表面来看，方泽配位的昭穆与方位之争对于既有的礼制格局并未产生实质性影响，实则不然，其中或有两点待发之覆。首先，徐元珙的厘正祀典之请并非偶一为之，他于康熙二十五年又疏请将北海祀典由河南济源迁至奉天，直接推动落实此事的正是已升任礼部侍郎的徐乾学。⑥ 据韩菼所见，徐乾学对更定礼制热情甚高，“一切礼制酌古准今，有不便者多所厘正”。⑦ 北海祀典迁至关外，与顺治年间调整北岳祀典相同，均旨在昭示清代大一统的地理格局与统治合法性。⑧ 徐乾学力主更定方泽配位，亦别有政治意义，他在御前集议时主张“皇上制礼作乐”，恐亦不免寄望于通过礼乐改革以塑造本朝正统性，并积累本身的政治资本。其次，李天馥主持定论的礼学依据是毛奇龄的《北郊配位尊西向议》，四库馆臣虽然肯定此《议》“考辨精核、援引博赡”，但亦指出其中未审之处，“知一而不知二”。⑨ 在礼学昌明的乾嘉时代，毛奇龄之经说已不能无疑，然而方泽配位问题未再引起新的讨论。就此而言，清廷对方泽配位的处理固然需要礼学依据，但绝非“以礼断制”，易言之，礼学不构成礼制变迁的

---

① 《先少司马西山公事略》，附载于许三礼：《怀仁堂遗稿》，《傅斯年图书馆藏未刊稿钞本·集部》第 5 册，“中央研究院”历史语言研究所，2014 年，第 176 页。

② 毛奇龄：《北郊配位尊西向议》，《四库提要著录丛书》史部第 263 册，第 442-443 页。

③ 万言：《管邨文钞》内编卷 2《北郊配位议》，《清代诗文集汇编》第 149 册，第 606-607 页。

④ 徐乾学：《憺园文集》卷 17《地坛配位或问》，《清代诗文集汇编》第 124 册，第 457-458 页。

⑤ 毛奇龄：《北郊配位尊西向议》，《四库提要著录丛书》史部第 263 册，第 443 页。

⑥ 徐乾学：《憺园文集》卷 17《北海祀典或问》，第 459 页。徐乾学为北海迁祀的主议者，参见陈廷敬：《尊闻堂集》卷 54《与健庵书》，《陈廷敬集》下册，三晋出版社，2015 年，第 950 页。

⑦ 韩菼：《有怀堂文稿》卷 18《资政大夫经筵讲官刑部尚书徐公行状》，《清代诗文集汇编》第 147 册，第 236 页。

⑧ 关于北岳迁祀的政治意义，参见杨念群：《“天命”如何转移：清朝“大一统”观再诠释》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》2020 年第 6 期。

⑨ 《四库全书总目》卷 82《史部·政书类》，中华书局，1965 年，上册，第 708 页。

最终依据。清初朝廷沿用嘉靖方泽北向之制，但改太祖配地为三帝并配，形成西昭东穆格局，从礼学的角度或可谓是错上加错。但就制度而论，这无意中恰恰为清廷超越前代礼制的束缚提供了便利：它既非北宋左（东）昭右（西）穆，并配三帝之翻版，又非明后期太祖配天之延续，因之不必恪守前代以祖宗配地的惯例。康熙以降诸帝循例升配方泽，打破了前代并配不逾三帝的传统，与此不无关系。

（二）三坛配祀模式的形成与运作

清代郊坛升配礼较之前代最显著的差异之一是普遍的三坛配祀模式，即每位皇帝（由于空间限制，仅至宣宗而止，详后文）去世后，均升配圜丘、方泽与祈谷坛。严格来说，这一传统在制度条文上并无明确的确立年份，雍正初陆续升配圣祖神牌后，代代相沿，遂成定例。升配时间与次第是三坛配祀模式运作的核心因素，为方便后文讨论，兹将太祖至宣宗诸帝升配三坛的时间、次序与配位位次详列表 1。

表 1　三坛升配时间与位次

	圜丘		方泽		祈谷	
	时间	位次	时间	位次	时间	位次
太祖	顺治 5/11/8 冬至	昭一	顺治 14/3/9	昭一	顺治 14/1/8 上辛祈谷[a]	昭一
太宗	顺治 14/3/1	穆一	顺治 14/3/9[b]	穆一	顺治 14/3/1[a]	穆一
世祖	康熙 6/11/7 冬至	昭二	康熙 6/11/16	昭二	康熙 9/1/13	昭二
圣祖	雍正 1/11/25 冬至	穆二	雍正 2/5/1 夏至	穆二	雍正 2/1/6 上辛祈谷	穆二
世宗	乾隆 2/4/16 常雩大祀	昭三	乾隆 2/5/24 夏至	昭三	乾隆 3/1/8 上辛祈谷	昭三
高宗	嘉庆 4/11/26 冬至	穆三	嘉庆 5/5/1 夏至	穆三	嘉庆 5/1/18 次辛祈谷	穆三
仁宗	道光 1/4/6 常雩大祀	昭四	道光 1/5/23 夏至	昭四	道光 2/1/15 次辛祈谷	昭四
宣宗	咸丰 2/4/2 常雩大祀	穆四	咸丰 2/5/4 夏至	穆四	咸丰 3/1/6 上辛祈谷	穆四

注：a　太祖、太宗曾两度升配祈谷坛，表中均仅记初次升配日期。康熙九年正月，太祖、太宗再度升配。

b　光绪《大清会典事例》作顺治十四年五月初十日（夏至），但其成书时间较晚，此据《清世祖实录》。

资料来源：《清世祖实录》卷 41、106、108；《清圣祖实录》卷 23、24、32；《清世宗实录》卷 11、13、15、20；《清高宗实录》卷 41、43、60；《清仁宗实录》卷 55、58、67；《清宣宗实录》卷 16、18、28；《清文宗实录》卷 58、61、81。

在先行升配圜丘的前提下，方泽、祈谷二坛升配次序取决于圜丘配位的时间，并由此形成圜丘—方泽—祈谷、圜丘—祈谷—方泽两条升配路径。值得注意的是升配时间的安排。如前所述，顺治年间打破了升配必以二至日的传统，而这也被清高宗视作本朝礼制符合古礼的表现："古来因事郊祀之礼，不必定在二至之时明矣，我朝旧制，尽孝尽诚，与古符合。"[①]不过从上表来看，虽然制度上不拘二至日，但实际确定日期时却并非随意择吉，清廷优先考虑在三坛大祀时进行升配，即冬至配天、夏至配地、孟春辛日配祈谷。圣祖至宣宗配位方泽均在夏至日，升配祈谷礼在正月，无论上辛、次辛，俱在大祀祈谷日。至于三典中最为尊崇的配天典礼，冬至

① 中国第一历史档案馆整理：《乾隆朝上谕档》第 1 册，乾隆元年十二月初七日，档案出版社，1991 年，第 145 页。

大祀日为首选，四月常雩祈雨日次之，后者亦系祭天祀典。可见清廷尽量确保升配礼与所升配郊坛的其他祀典同步。

为将升配仪式并入三坛祀典，清廷设计了两种方案。其一，若大行皇帝在夏至后升祔宗庙，则当年冬至祭祀圜丘时配天，随后依次升配祈谷、方泽两坛。其二，若大行皇帝在夏至前升祔，因既不可于夏至先行升配方泽，又不可延至冬至圜丘祭天时升配，故改在夏至前的常雩祀典举行升配圜丘礼，并在是年夏至及次年祈谷时相继举行方泽、祈谷二坛配位礼。故由上表所示，配天祀典集中在十一月冬至、四月雩祭两个日期举行。至此亦可理解，清廷为何没有将郊配礼限定在二至日，而是预留出可以灵活操作的空间，其原因在于清帝希望在较短时间内更新配祀格局。正如高宗确定世宗升配三坛的时间和次序时所言，“升祔太庙之后，配享之礼理宜敬谨举行。第其时夏至伊迩，冬至尚遥，若先奉配方泽，恐前后之未协。俟冬至南郊然后举行，又觉时日之久旷”，遂命先行择吉配天。[①]

三、晚清郊坛升配礼的终结与“孝治”再诠释

清代的郊坛升配礼自康熙以降已鲜有礼制上的更张，并随着三坛配祀的确定，形成了相对稳定的运作模式。然而自道光以降，这一模式却面临着无法在有限的空间内容纳全部祖宗配位的问题，宣宗于咸丰初年升配后，文宗、穆宗及德宗均未再配位郊坛。这是晚清朝廷亟待解决的礼制难题，一方面是升配在孝道与治理上无可替代的象征意义，另一方面则是升配难以为继的现实困局；尤有进者，这不仅关系礼制、礼学本身，亦与朝局的变动密切相关。

（一）宣宗升配之争

晚清礼制困境的出现与清初的制度设计有关。如前所述，清初打破了前代郊坛配位中并祀不逾三世的传统，雍正初奉圣祖升配，此后代代升配，沿为惯例。但此举既有悖于儒家礼制，又不免为后世留下隐患：如配位空间已满，后世皇帝的神牌应如何奉祀？乾嘉时期清廷曾以改小幄幕几案的方式进行变通。[②] 嘉庆二十五年（1820）正月初四日，仁宗亲诣孟春祈谷祀典，在祈年殿行礼时见“神案位次三昭三穆之下，殿内余地似未能宽展”，遂令大学士、军机大臣会同礼部、太常寺官员择日前往圜丘、祈年殿两处访查坛内空间情形。[③] 高宗升配祈谷坛在嘉庆五年正月，仁宗屡次亲诣行礼，对坛内配位布局应不陌生，然而何以在二十年之后方提出？或可推测，仁宗此举可能是效法高宗对宗庙问题的处理。养心殿东佛堂在乾隆年间演变为供奉圣祖、世宗帝后神位的原庙，高宗已意识到“历代久远而神龛有一定位数”，故在禅让后规定将养心殿西佛堂辟为原庙，东西佛堂位次供满后，再将圣祖神牌迁祀于寿皇殿，以后依次迁祧。[④] 宗庙祭祀与郊坛升配性质不同，但面临的问题相似。恐怕正是出于对身后供祀之礼的顾虑，高宗、仁宗均在暮年注意到世次与位次的矛盾，并希望制订出后世遵行不替的礼制规则。

笔者在现存档案中未找到廷臣覆奏的结果，更定祈谷配位的构想很可能随着仁宗猝逝而不了了之。道光二年（1822）正月仁宗升配祈谷坛，位在左侧（昭）第四，此后郊坛配位便仅空余一个穆位。[⑤] 宣宗在世时，事实上已注意到位次不敷的问题，但既无法增置位数，则只能限制

---

① 《乾隆朝上谕档》第 1 册，乾隆元年十二月初七日，第 144–145 页。

② 樊昕整理：《赵烈文日记》第 5 册，光绪三年七月初四日，中华书局，2020 年，第 2343 页。

③ 中国第一历史档案馆整理：《嘉庆道光两朝上谕档》第 25 册，嘉庆二十五年正月初四日，广西师范大学出版社，1999 年，第 5 页。

④ 《嘉庆道光两朝上谕档》第 1 册，嘉庆元年十二月初三日，第 372 页。

⑤ 《清宣宗实录》卷 28，道光二年正月辛酉。

新的升配，故在遗谕中自行提出不再升配的要求：

朕思尊崇之典莫大于斯，若世世视为成例，率行无已，岂止有背于古训，更难示训于后人。而又非臣子之所敢言，亦非臣子之所忍言。再四筹思，不能不定以限制，使我后世子孙得所遵循，以免后人之疵议。朕万年后断不可行郊配之礼，诬朕以不德不孝。若继体之君、顾命之臣不遵朕谕，任意强行，则是甘为我大清之不孝不忠之人矣……此条入遗诏。①

道光三十年正月十四日宣宗去世，遗谕四事而以此为首，足见郊坛配位关系之重。以宣宗之意，太祖至仁宗七帝"永宜配享郊坛"，自己不再升配。对于后世子孙是否"以朕为法"，宣宗并不确定，故未在制度上终止升配，只是希望"必有知朕者"。空缺的最后一个位次，亦是为后世礼制留有转圜余地。

不过宣宗遗谕却为文宗君臣带来极大的难题：在尊亲与继志势难两全的前提下，嗣皇帝是否应遵从遗谕？正月十六日，文宗以"事关尊崇祀典，朕不忍遽从，不敢遽定"为由，命王大臣会同九卿翰詹科道诸员稽考典礼，再行议奏。② 正月二十七日，廷臣于内务府集议，公疏由礼亲王全龄领衔，各王公、大学士、部院堂官、京卿、翰詹四品以上及科道官凡 178 人会衔，除告假、出差及外任者，实际与议者 161 人。公疏的基调是忽视遗谕，照旧升配郊坛，但此议缺乏礼制依据，仅以"尊千古未有之德，何疑千古未见之礼"等泛泛颂圣之语稍加搪塞，引起部分与议者的不满。③ 公疏底稿在集议前已形成，迁延至二月初六日方奏上，足见争议之大。综合公疏结衔标注以及随手登记档所记，有 33 名与议官员专折另奏表示异议，未与议者中至少有国子监祭酒胜保亦持反对立场。④

反对者中包括礼部侍郎曾国藩、左副都御史文瑞、通政使赫特贺、通政副使王庆云、大理寺卿倭仁、少詹事朱兰，吕贤基、曹懋坚等 7 名给事中，以及刘位坦等 17 名御史。由于相关奏折在议礼结束后均发还本官，军机处亦未录副，今所见者远非全貌。其中曾国藩的意见较具代表性，在他看来，就情理而言，不宜遵从宣宗遗谕，因遗谕是"自怀谦让之盛意"。然若以礼制与政治而论，宣宗郊配有三不可。首先是"坛壝规模，尺寸有定"，郊坛系乾隆年间所修，不可增改，宣宗升配后再无余隙，后世配位必改基址，坏祖制。其二，遗谕已明确七帝配位格局，以免后世轻易增祀与罢祀，不可因"尊崇之虚文"而废"谋事之远虑"。其三，有悖孝治的祖宗之法，"若不遵行，则与我朝家法不符"。质言之，郊配与否"均有所歉"，但两相权衡，不若"暂为目前之计"。⑤ 给事中吕贤基亦注意到"郊坛之基址有定"的问题，"将来地狭难容，必致减其豆笾，拓其基址"，如此不免"渎神明"且"违礼制"，有碍于"皇上善继善述之心"。⑥ 给事中王东槐则从礼学的角度立论，认为天子七庙为"不越之规"，郊配亦不可逾此数，七世之外即应迁祧，"若使世世郊配，必应世世不祧，而宗庙之礼从此穷矣"。⑦

值得注意的是文宗的态度。二月初六日公疏奏上后，文宗"亲谕群臣"，表示虽"配位递

① 《嘉庆道光两朝上谕档》第 55 册，道光三十年正月十四日，第 27–28 页。

② 《嘉庆道光两朝上谕档》第 55 册，道光三十年正月十六日，第 35 页。

③ 《军机处录副奏折》，道光三十年二月初六日全龄等奏，中国第一历史档案馆藏（本文所引档案均藏该馆），档案号：03–2831–037。

④ 《军机处录副奏折》，档案号：03–2831–037；《军机处随手登记档》，道光三十年二月初六日，档案号：03–0154–1–082。据王庆云所闻，议礼当日"大理寺四堂合为一奏"，但据公疏结衔及随手档，仅大理寺卿倭仁、少卿田雨公连衔另奏，此外两堂官邵琛、联奎似最终改变立场；礼部尚书孙瑞珍、兵部尚书魏元烺似亦对议礼结果不满。参见王庆云：《荆花馆日记》上册，商务印书馆，2015 年，第 159、161 页。

⑤ 曾国藩：《遵议大礼疏》，《曾国藩全集·奏稿》第 1 册，岳麓书社，2011 年，第 3–4 页。

⑥ 吕贤基：《吕文节公奏议》卷 1《奏为遵旨会议敬陈管见恭折奏祈圣鉴事》，《近代中国史料丛刊》第 8 辑，文海出版社，1967 年，第 71–72 页。

⑦ 王东槐：《王文直公遗集》卷 1《郊配议疏》，《清代诗文集汇编》第 610 册，第 214 页。

增而坛壝之规制有定”，但“尊崇之典莫大于严父配天”，故从群臣所议，以宣宗升配三坛。① 事实上，文宗在继志与尊亲间未尝没有踌躇。群臣集议前后，文宗曾三次询问“授读者”郊配之礼，在廷臣看来，这已是相当明显的风向，“圣心果安，则一问而决，何必至再，又何必至三乎？”② 王庆云在奏折中提到有“以尊崇为孝”的“一时之孝”与“以善继善述为孝”的“百世之孝”，文宗阅后“墨笔连点两句”，恐亦无不触动。文宗决定郊配宣宗，亦即是以尊亲重于继志，对于反对者来说“颇不可解”。③ 不过文宗也试图为郊配的礼制困局寻找出路，规定“嗣后郊祀配位历亿万年，总以三祖五宗为定，自朕躬而下不复举行”，并将宣宗遗谕“悬奉南郊斋宫，垂示久远，著为成式”，“万不准再议更张”。④ 这一方案实质上即是宣宗遗谕的翻版，只是留待文宗身后落实而已。然而正如曾国藩所指，“遽奉升配”将导致“将来之虑”，文宗的方案并未从根本上解决配位空间的问题，反而为新帝留下了更为棘手的尊亲与继志之争。⑤

（二）文宗配位之争与“三祖五宗”谱系的最终形成

咸丰十一年（1861）七月十七日文宗驾崩后，郊配礼再次成为朝廷聚讼的焦点。八月初八日，清廷以穆宗名义降旨，称文宗虽有“郊祀配位以三祖五宗为定”之训，但“朕不忍遽从，亦不敢遽定”，故命王大臣会同大学士、九卿及翰詹科道议奏。⑥ 八月十五日，在京诸王大臣以礼亲王世铎领衔集议，主张遵从文宗旧谕，不再升配郊坛。根据公疏，应与议者共 135 人（其中 25 人请假、出差或未到任），除吏部尚书陈孚恩“另行陈奏”外，似均无异辞。⑦ 此次会议起到主导作用的是时任左都御史万青藜。在万氏看来，尊亲、继志既不可偏废，“孝莫大乎尊亲，顺莫大乎养志”，但继志又重于尊亲，故宜“恪遵两圣遗训，自大行皇帝以后不议升配”。⑧ 表面观之，较之宣宗去世后郊配之争的众声喧哗，此次议礼似颇为顺利，廷臣的意见亦相对统一，但细绎史料，可知实不尽然。

议礼公疏在集议当日即由内阁拟稿，而迟至九月十一日奏上，主要是因署名上有待斟酌。⑨ 公疏列名者基本为在京大臣，热河行在王公仅惠亲王绵愉、惇亲王奕誴署名，赞襄事务大臣因不与议而不列名。此外，睿亲王仁寿、醇郡王奕譞、定郡王溥煦、贝勒奕劻、贝子绵勋、贝子载容及尚书绵森、尚书伊勒东阿、侍郎伊精阿、左副都御史富廉“俱不列衔”，应是不满议礼结果。⑩ 九月十五日，由仁寿领衔，奕譞、溥煦、绵森、伊勒东阿、伊精阿、富廉及陈孚恩会衔另上一折。与世铎公疏相较，两折均援引“严父配天”之意，不同的是世铎折侧重强调新帝“善继先志，愈成大孝”，而仁寿等人更看重的是礼制“并无一成不易之常规”，为彰显

① 《嘉庆道光两朝上谕档》第 55 册，道光三十年二月初六日，第 66–67 页；翁心存：《翁心存日记》第 2 册，中华书局，2011 年，第 781 页。

② 王庆云：《荆花馆日记》上册，第 160 页。按，宣宗遗谕为杜受田所拟，杜为文宗旧师，所谓“授读者”可能就是杜受田。关于杜受田代拟遗谕事，见《军机处录副奏折》，咸丰十一年十月二十一日仁寿奏，档案号：03–4179–076。

③ 王庆云：《荆花馆日记》上册，第 161–162 页。

④ 《嘉庆道光两朝上谕档》第 55 册，道光三十年二月初六日，第 67 页。

⑤ 曾国藩：《遵议大礼疏》，《曾国藩全集 · 奏稿》第 1 册，第 4 页。

⑥ 中国第一历史档案馆整理：《咸丰同治两朝上谕档》第 11 册，咸丰十一年八月初八日，广西师范大学出版社，1998 年，第 301–302 页。

⑦ 《军机处录副奏折》，咸丰十一年九月十一日世铎等奏，档案号：03–4179–020。

⑧ 翁万戈编：《翁同龢日记》第 1 册，中西书局，2012 年，第 163 页；何承禧：《介夫日记》辛酉年上卷，《上海图书馆藏稿钞本日记丛刊》第 61 册，国家图书馆出版社，2017 年，第 530 页。

⑨ 公疏写定的具体过程参见何承禧：《介夫日记》辛酉年上卷、下卷，《上海图书馆藏稿钞本日记丛刊》第 61 册，第 530–543 页。

⑩ 《上谕档》，咸丰十一年八月初八日，盒号 1234，册号 2。按，此条不见于影印本《咸丰同治两朝上谕档》。

新帝“无所不思尽其孝”，不妨“酌理准情”“因时制宜”。[①] 两折于九月十五日一同发下，赞襄事务大臣行文“详查例案”后，于二十二日奏请俟文宗奉安陵寝后，再将升配典礼“请旨遵行”。[②]

在文宗身后权力过渡之际，这一议礼活动不免具有党争的阴影。主张升配的仁寿、奕谟等 8 人均在热河行在，而以世铎为代表的反对升配者则代表留京官员的意见，后者公疏之所以迟迟未上，正是“因随扈王大臣有注明不列衔另行陈奏者”。[③] 辛酉政变后，附议仁寿的吏部尚书陈孚恩被指为肃顺党羽，其中一条罪款即是“欲掇合仁寿等一同列衔，以便其谄媚载垣等之计”，有学者认为此不免有欲加之罪的可能。[④] 陈氏是否媚附载垣姑置不论，但载垣等赞襄事务大臣究竟对文宗升配立场如何，仍值得深究。按照辛酉政变后的官方叙述，赞襄事务大臣均是文宗升配的支持者，事实恐非如此。载垣、端华等人在九月二十二日的连衔会奏中已明确指出，“列圣升配天坛均在永远奉安以后”，一方面陵寝竣工尚需时日，另一方面“升配巨典”应“断自宸衷，用伸圣孝”。[⑤] 易言之，载垣等并非支持升配，而是不否认升配的可能性，在文宗陵寝兴工未久的前提下，这一提议无异于搁置争端、留待后议。巧合的是，主张停止升配的吏部侍郎黄宗汉在九月初十日因京官公疏迟迟未上，遂单独奏请速定典礼。黄氏提出了两种可能：其一，“配位仍以三祖五宗为定，则臣奏可以无庸置议”；其二，若升配与否聚讼不决，不若留待穆宗成年后“亲加裁断”，这在清初亦有“升配不必皆在御极之初”的先例可循。[⑥] 黄宗汉在政变后作为陈孚恩党羽被革职，此折的思路与载垣等所奏间有相似之处，不过其间有无关联，恐仍需进一步考察。

辛酉政变后，赞襄事务大臣所定暂缓升配的方案随即被否认。十月初六日，大理寺少卿潘祖荫、少詹事许彭寿奏请再议升配典礼，并在折中特别点出希望“皇上本继志述事之诚”，已暗示出议礼的预期结果。[⑦] 群臣集议在十六日举行，而公疏底稿在前一日已由内阁誊定，所谓会议不过是虚应故事。[⑧] 此次议礼的参与者多达 163 人，几乎遍及在京各衙署堂官、四品以上翰詹以及科道官，此前持异议的仁寿、奕谟、绵森等均改变立场，认为应停止升配，以“垂一代之典章，定万祀之法守”。[⑨] 十月二十一日，清廷颁发明谕，停止文宗升配，并著为定例，清代的郊坛升配礼亦就此形成固定的三祖五宗格局。

同治元年（1862）三月，云南学政张锡嵘援引明堂古礼，认为“惟季秋大飨一礼，援古衡今，尚为缺典”，奏请“斟酌立制，用季秋之月，移天地大享上帝，而奉显皇帝以配”，以此作为取消升配后的替代之法，不仅符合穆宗“准理节情”之孝思，亦能“成文宗圣德”。[⑩] 此折奏入后，朝廷再命廷臣集议，但诸臣“以事关巨典，相顾不敢发一言”，“内阁与礼部又互相推主稿”，遂由王公中辈分最长的惠亲王绵愉以“格碍难行”定调。[⑪] 七月初三日，御前召对再议

---

① 《军机处录副奏折》，咸丰十一年九月十一日世铎等奏，档案号：03-4179-020；咸丰十一年九月十五日仁寿等奏，档案号：03-4179-019。

② 《军机处随手登记档》，咸丰十一年九月十五日，档案号：03-0206-1-1011-247；《咸丰同治两朝上谕档》第 11 册，咸丰十一年九月十六日、二十二日，第 354、367 页。

③ 《军机处录副奏折》，咸丰十一年九月初十日黄宗汉奏，档案号：03-4179-017。

④ 《咸丰同治两朝上谕档》第 11 册，咸丰十一年十月二十一日，第 452 页；张建斌：《辛酉政变中陈孚恩罪名考辨》，《近代中国》第 25 辑，上海社会科学院出版社，2016 年，第 280-282 页。

⑤ 《咸丰同治两朝上谕档》第 11 册，咸丰十一年九月二十二日，第 367 页。

⑥ 《军机处录副奏折》，咸丰十一年九月初十日黄宗汉奏，档案号：03-4179-017。

⑦ 《军机处录副奏折》，咸丰十一年十月初六日潘祖荫等奏，档案号：03-4165-009。

⑧ 何承禧：《介夫日记》辛酉年下卷，《上海图书馆藏稿钞本日记丛刊》第 61 册，第 559 页。

⑨ 《军机处录副奏折》，咸丰十一年十月二十日世铎等奏，档案号：03-4165-044。

⑩ 《军机处录副奏折》，同治元年三月二十日张锡嵘奏，档案号：03-4672-030。

⑪ 《翁心存日记》第 3 册，同治元年六月初五日，第 1746 页。

此事，参与者自亲贵王公至军机大臣、御前大臣、大学士及尚书等共 31 人，无人发言，仅由惠亲王“奏对数语”而退。① 此种会而不议的形式，说明清廷已有定见，唯需经过程序确认而已。未与议的官员亦对张锡嵘的意见颇有微词，如给事中孙楫即称其多“荒诞乖谬之词”。② 清廷否认张锡嵘的条陈，主要有两点考量，一是皇帝“唯当仰承先志，恪守彝章”，不宜轻易更张宣宗遗谕与文宗旧规；二是张氏的提议缺乏礼学依据，“于经史中诸儒陈说有可比附者毫无抉择，遂至支离牵合，意杂言尨”。③ 停止郊坛升配至此形成定论，同、光两朝亦未引起新的争议。

郊坛升配空间不敷的问题在嘉庆年间即已显露，在保持既有礼制格局的前提下，停止升配是唯一的解决之策。文宗、穆宗即位之初的两次议礼，过程可谓曲折，而贯穿其中的则是“尊亲”与“继志”的张力。在清初用以昭示政权正统性的升配礼，其意义在晚清已逐渐转变为尊亲传统的延续，停配问题久悬不决，根本在于孝治观念下“孝”如何诠释。在主张停配的大臣看来，尊亲只是孝治一时的体现，“善继先志”方是“大孝”。所谓“孝当承志，礼贵制宜”，在继志的前提下，变通礼制不仅具有天然的合理性，更是尊亲崇祖的极致体现，“大孝之善继善述，亦可以上答先圣在天之灵”。④ 清廷以“继志述事，孝之大者”为名驳回张锡嵘宗祀明堂的奏请，也正是循此思路而发。⑤

四、结语

郊坛升配礼是国家礼制中沟通祖先与神祇的重要渠道。明清易代后，清廷在效仿明制的基础上，逐渐建立起郊坛升配的礼制体系。这一过程曲折往复，伴随着满汉政治结构与文化传统的升降进退。但郊坛升配的政治诉求始终凌驾于满汉权力之争，即使在康熙初年辅臣执政时期，内祭配享与祈谷升配虽被取消，但以圜丘、方泽配位为主体的郊坛升配礼仍得到保留。清圣祖亲政后，升配礼制渐次回归儒家传统，形成圜丘、方泽、祈谷三坛代代升配的固定模式。于礼无征的代代升配，必然产生帝系绵延与配位有限的矛盾。在维持既有礼制格局的前提下，唯有停止后世升配。这一构想在宣宗遗谕中正式提出，至文宗去世后方得到落实，并形成定制。

检视清代郊坛升配礼的形成与演进历程，有两组概念贯穿始终。其一是古礼与今制。帝制时期国家礼制的构建须斟酌于古礼与时宜之间，但二者如何折中，古礼又以何时为据，则又造成历代礼制之万殊。就清代的郊坛升配礼而言，古礼是时制的合法性依托，但并不足以牢笼时制。康熙年间围绕方泽配位的昭穆与方位的争论，士大夫言人人殊，纷纷援引古礼以明己说之有据，但相较于确定礼学意义上“正确的”礼制，朝廷更关心的是政治意义上“实用的”礼制。⑥ 从礼学史的角度来看，清廷对方泽配位的昭穆不做改动，似是“因错就错”；但从政治史的角度来看，这在无意间突破了并祀不逾三帝的传统，成为雍正以降代代升配三坛的制度基础。其二是尊亲与继志，这主要体现于晚清的升配停废之争，已如前述，但又不尽如此。严格来说，

① 《翁心存日记》第 3 册，同治元年七月初三日，第 1761 页。召对人员名单参见《咸丰同治两朝上谕档》第 12 册，同治元年七月初三日，第 325 页。

② 翁同龢辑：《宗祀议》，《北京图书馆古籍珍本丛刊》第 59 册，北京图书馆出版社，2000 年，第 503 页。

③ 《咸丰同治两朝上谕档》第 12 册，同治元年七月初三日、二十日，第 326、347 页。

④ 《军机处录副奏折》，咸丰十一年九月十一日世铎等奏，档案号：03-4179-020；咸丰十一年十月二十日世铎等奏，档案号：03-4165-044。

⑤ 《咸丰同治两朝上谕档》第 12 册，同治元年七月初三日，第 326 页。

⑥ 除朝廷有明旨的情况外，清代士大夫鲜少谈及本朝宗庙礼制，固然因议题敏感，亦由于宗庙礼制的政治属性大于礼学属性，纯粹的礼学知识往往难以因应朝廷的政治需要。这在晚清的宗庙迁祧改革中有明显的体现，笔者将另文讨论。

代代升配在清代只是惯行，并非著之礼典的制度，升配位数在清前中期从来即是模糊地带。嗣皇帝在孝治理念导向下，或出自尊崇父祖之孝思，或不欲担负停配的政治压力，皆不予限制，帝系绵延而配位有限，由是形成无位可配的尴尬局面。可以说，升配礼之所以走入困境，与清代在法祖尊亲的政治文化传统下，对于配祀问题的选择性忽视有密切关系。而晚清议礼中的尊亲、继志之争，亦是这一传统的自然延续。

References

Evelyn, Rawski. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*, Berkeley: University of California Press, 1998.

Ishibashi, Takao. "Qingchu jitian yili kao"(Studies on heaven worship in early Qing). In Hideo Ishibashi, ed. Yang Ningyi et al., trans. *Qingdai zhongguo de ruogan wenti* (Study on some issues of Qing dynasty), Jinan: Shandong huabao chubanshe, 2011, pp.36−67.

Lin Cunyang. *Sanli guan: qingdai xueshu yu zhengzhi hudongde lianhuan* (The organization of compile Sanli: The link of interplay between learning and policy of Qing Dynasty), Beijing: Shehuikexue wenxian chubanshe, 2008.

Yang Nianqun. "Tianming ruhe zhuanyi: Qingchao dayitongguan zaiquanshi"(How to transfer Tianming: Reinterpretation of the Qing Dynasty's concept of the Great Unification), *Qinghua daxue xuebao (zhexue shehuikexue ban)* (Journal of Tsinghua University (Philosophy and Social Sciences)) 6 (2020).

Yao Nianci. *Qingchu zhengzhishi tanwei* (Studies on the political history of the early Qing Dynasty), Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, 2008.

Offering Sacrifices to Imperial Ancestors at Suburban Altars

Chen Chen（College of Humanities, Donghua University; historycc@dhu.edu.cn）

Abstract: Based on the Ming institutional legacy, the Qing dynasty gradually established a ritual system for offering sacrifices to imperial ancestors at suburban temples (郊 坛) after the Ming-Qing transition. Disputes over the creation and reform of rites and altar positions for heaven and lateral positions for dynastic ancestors during Prayers for Grain from the late Shunzhi to the early Kangxi reign followed the course of the competition over political-cultural tradition between Manchu and Han and revealed the tortuous evolution of suburban altar rites in the early Qing. During the Kangxi reign, the sacrificial rites at suburban altars gradually inclined toward Confucian tradition, but also combined ancient and contemporary rituals, and thus comprised a new, distinctive form. The sacrificial rites performed at the Round Altar (圜丘), Square Altar (方泽) and Prayer for Grain Altar (祈谷) were firmly in place in the Kangxi reign, and successive generations followed this model with few changes. However, the court fell into dilemma over the rituals that resulted from the contradiction between the generational promotion and the continuity of the imperial line in the late Qing. The controversy over rites during Xianfeng and Tongzhi reigns, was a dispute between two political courses for showing respect to ancestors and succeeding ancestors' political legacy. At last, the Qing court stopped this rite and maintained the established pattern of worship.

Keywords: Qing dynasty, suburban altars, ritual system of offering sacrifices, state sacrifice